SAINT THOMAS

A-T-IL ENSEIGNÉ LA

PRÉDÉTERMINATION

PHYSIQUE?

PAR

le Docteur P. Prosper,

ancien professeur de Théologie.



PARIS
LIBR. INTERNATION. CATHOL.
66, RUE BONAPARTE



LEIPZIG
L.-A. KITTLER, COMMISS.
QUERSTRASSE, 34

Ve H. CASTERMAN,
ÉDITEUR PONTIFICAL, IMPRIMEUR DE L'ÉVÊCHÉ
TOURNAI

1883.

Imprimi potest.

Tornaci die 18ª Julii 1883.

Cl. Wattecamps,
Libr: Cens:

AVANT-PROPOS.

La *Revue catholique* de Louvain a rendu compte, naguère, de deux ouvrages ayant pour objet la question, si débattue, du concours de Dieu dans les actes libres. Le premier est intitulé : « *Controversiarum de divinæ gratiæ liberique arbitrii concordia initia et progressus* », par le R. P. Schneemann, de la Compagnie de Jésus. Le second a pour titre : « *De libertate et præmotione secundum mentem Divi Thomæ* », et pour auteur un fils de Saint Paul de la Croix qui a voulu garder l'anonyme. Le savant critique de la *Revue* se rallie complètement à l'une des thèses de l'auteur jésuite. Il combat l'interprétation donnée à Saint Thomas par l'auteur passioniste et soutient que la doctrine de l'Ange de l'Ecole n'a rien de commun avec la *Prédétermination physique*, et que, par conséquent, l'on peut être Thomiste sans adhérer à ce système.

A nos yeux, une pareille assertion a le double tort d'être à la fois une *erreur* et une *attaque* : une *erreur de fait*, basée sur une fausse interprétation de Saint Thomas ; une *attaque gratuite* contre l'enseignement unanime et constant de l'Ecole dominicaine.

Comme nous n'avons pas pu répondre à l'agression dans le journal même où elle s'est produite, il nous a semblé utile et opportun de publier ces quelques pages, étude exégétique consciencieuse et suffisante des textes du Saint Docteur relatifs à la question en litige. Nous avons essayé de mettre en lumière toute une série de témoignages, très explicites, laissés dans une ombre discrète par ceux que nous nous permettons de contredire, non certes ! par esprit de contention, mais par pur amour de la vérité et de la justice.

Il importe en effet que l'erreur ne s'accrédite pas à la faveur du silence et à l'abri du nom de certains théologiens, surtout de Suarez, dont l'autorité est grande sans doute mais pourtant pas infaillible.

Et puis, il est équitable de justifier l'illustre Ecole dominicaine du reproche immérité de n'avoir pas compris le Docteur *commun* de toutes les écoles catholiques, et spécialement le *sien propre*. Nous n'avons pas l'honneur d'appartenir à l'Ordre qui est le plus fidèle représentant de la tradition doctrinale du

Maître par excellence. Cependant si, parmi les amis des vrais disciples de Saint Thomas, nous sommes le dernier par la science, nous ne le sommes pas par l'affection, et nous serions heureux de contribuer, pour notre faible part, à repousser l'attaque dirigée contre eux.

Du reste, à ceux qui ne partageraient pas notre manière de voir, tant sur le fond de notre thèse que sur les motifs qui nous ont déterminé à la publier, nous pourrions répondre qu'il y a toujours quelque profit à scruter la vraie pensée du seul Docteur dont l'Eglise, dans les prières liturgiques, demande à Dieu la claire intelligence : « *da nobis* EA QUÆ DOCUIT INTELLECTU CONSPICERE. »

Puisse cette discussion sérieuse, objective, dégagée de tout esprit agressif contre les personnes, trouver un favorable accueil près de tous ceux qui voudront bien la lire !

SAINT THOMAS

A-T-IL ENSEIGNÉ LA

PRÉDÉTERMINATION PHYSIQUE ?

Saint Thomas a-t-il réellement enseigné une doctrine identique à celle du système de la *Prédétermination physique* ?

Oui, certainement. Il suffit d'analyser sa doctrine sur l'opération divine dans les agents créés pour aboutir à cette conclusion. Nous y trouvons en effet tous les éléments de la Prédétermination physique : — un influx prévenant, reçu dans la puissance de la volonté pour la déterminer à ses volitions ; — influx réel, positif, efficace et infaillible ; — influx qui n'exclut pas l'opération propre à cette puissance, — et se concilie avec les conditions essentielles à la liberté.

I

Saint Thomas distingue, on le sait, trois sortes d'influx de la causalité divine dans les créatures : (1) « *elle leur donne la vertu d'agir*, — *elle la conserve*, — *et elle l'applique à son acte.* »

Point de difficulté pour les deux premiers modes de l'influx divin. Tous les théologiens et les philosophes catholiques les admettent unanimement.

Tous concèdent encore la nécessité d'une coopération divine à l'action de la puissance créée et reconnaissent, avec Saint Thomas, que Dieu (2) « met en elle une simple intention dont l'être est incomplet, et comparable aux impressions fugitives des couleurs dans l'atmosphère », c'est-à-dire leur donne une motion transitoire.

Mais ils ne s'entendent plus quand il s'agit d'expliquer comment cette motion passagère est appliquée à la volonté.

(1) Deus est causa actionis cujuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni.

Qq. disp. de Potent. q. III, a. 7.

(2) Id quod fit a Deo in re quo actualiter agat est ut intentio sola habens esse incompletum per modum quo colores sunt in aere.

Id.

Les uns y voient un concours réel, prêté à la volonté *après* qu'elle s'est déterminée par elle *seule* à ses actes libres. Ce concours est *simultané*, parce qu'il n'y a pas d'intervalle de temps entre lui et la détermination de la volonté, mais en réalité il est postérieur, d'une postériorité de nature, à cette détermination.

Les autres entendent cette motion divine d'un influx prévenant, reçu dans la puissance libre et la *prédéterminant* à chacune de ses volitions.

C'est cette dernière thèse que nous voulons soutenir.

La prédétermination par Dieu de la volonté à ses actes libres résulte logiquement de ce principe : (1) « Une puissance indifférente ne produit un acte que parce qu'elle y est inclinée par quelque agent. »

Cette maxime est générale et s'applique à la volonté comme aux autres agents créés.

Or on ne saurait mettre en doute l'indifférence de la volonté relativement à ses élections. (2) Elle est vraiment en puissance à tel ou tel acte libre. Car si elle est déterminée au bien en général, cette détermination n'atteint que sa nature, son *acte premier*, (3) « puisqu'elle veut *naturellement* le bien ».

Elle n'est pas suffisamment *actuée* relativement à son *acte second*, qui a pour objet les biens particuliers, laissés à son libre choix. Elle reste à l'état de *mobile* sous ce rapport :

Par quoi ce mobile sera-t-il mis en mouvement ?

(4) « Pour donner le mouvement à un mobile il faut que la vertu active de l'agent surpasse ou au moins égale la puissance passive du mobile. »

Cherchons donc quelle sera la cause assez efficace pour remuer la volonté et la faire passer de la puissance à l'acte.

Sont-ce les objets, les biens particuliers proposés par l'intelligence au choix du libre arbitre ?

Mais ces biens sont inférieurs à la volonté : leur vertu active ne dépasse ni ne remplit sa puissance passive. (5) « Car cette puissance

(1) Ab eo quod est ad utrumlibet non sequitur actio nisi ab aliquo inclinetur ad unum.

I q. XIX, a. 3.

(2) Voluntas quando de novo incipit eligere transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod *prius erat eligens in potentia* et postea sit eligens actu.

Qq. disp. *de Malo* q. VI art. 1 ad 17.

(3) Voluntas naturaliter vult bonum.

Qq. disp. *de Verit.* q. XXII, a. 6 ad 5.

(4) Non sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis.

I q. CV, a. 4.

(5) Cum possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

I q. LXXXII, a. 2

s'étend au bien universel et parfait : la volonté n'est donc jamais soumise entièrement à un bien particulier et, par conséquent, elle ne dépend pas nécessairement d'un pareil bien. »

Sont-ce les volontés des autres hommes ou même des intelligences supérieures, des anges ?

Pas encore. Si les autres hommes et les anges peuvent mouvoir la volonté, c'est par un influx moral seulement. Le bien qu'ils lui présentent n'est pas le souverain bien, et elle a une autonomie parfaite à l'égard des autres créatures, sans quoi elle ne serait pas libre. Sous l'action d'un agent créé quelconque, si parfait qu'on le suppose, elle garde toujours son indifférence.

Est-ce la volonté qui se mettra en mouvement d'elle-même, et *seule*, et se déterminera à tel ou tel acte ?

Nullement. Car (1) « quelle que soit l'excellence d'une créature corporelle ou spirituelle, elle ne peut passer à l'acte sans la motion divine. » Et voici la raison métaphysique de cette assertion : (2) « Il est impossible qu'une chose qui n'est point acte pur et qui renferme quelque potentialité, soit à elle-même son actualité », c'est-à-dire puisse se donner seule à elle-même non-seulement sa substance et sa vertu, mais encore son opération.

Saint Thomas, d'ailleurs, applique explicitement ce principe à la volonté. Il veut résoudre une objection contre la liberté divine, objection tirée de la nécessité où se trouve toute puissance indifférente à son acte d'être mue par un agent extrinsèque pour pouvoir agir, chose qui ne se vérifie pas en Dieu. Or voici sa réponse : (3) « Une cause contingente de sa nature a besoin d'être *déterminée à son effet par un agent extrinsèque*. Mais la volonté divine, absolue de sa nature, se détermine elle-même à la volition dont l'objet ne lui est pas essentiel. »

Il s'agit ici évidemment des élections de la volonté et le sens de la réponse est celui-ci : Si la volonté de Dieu était contingente de sa nature, elle aurait besoin d'être déterminée à ses volitions par un autre agent. Mais comme elle est nécessaire et absolue, elle se détermine uniquement par elle-même.

On peut donc conclure logiquement que la volonté contingente, créée, réclame un agent extrinsèque pour passer de la puissance à l'acte.

(1) Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta non potest in actum suum procedere nisi moveatur a Deo.

I, 2 q. CIX a. 1.

(2) Impossibile est quod aliquid quod non est actus purus sed aliquid habet de potentia admixtum sit sua actualitas.

Contra Gent. l. III, c. 66.

(3) Causa quæ est ex se contingens oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum, sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.

1 q. XIX, a. 3 ad 5.

Or cet agent est Dieu. Car seul il remplit les deux conditions essentielles à la mise en mouvement du mobile qui s'appelle la volonté : seul, en effet, comme bien souverain, il offre à la volonté un objet adéquat à sa vertu passive ; seul, il domine cette puissance parce qu'il en est l'Auteur.

Nous comprenons mieux ainsi ce que veut dire Saint Thomas quand il compare les puissances libres à des instruments que Dieu *applique à l'action.*

(1) « Sous Dieu, première intelligence et première volonté, sont échelonnées toutes les volontés et toutes les intelligences comme des instruments sous un agent principal. »

(2) « Tous les hommes sont par rapport à Dieu comme des instruments par lesquels il agit : car c'est lui qui opère en nous le vouloir et le faire. »

(3) « La raison d'être d'un instrument consiste à mouvoir après avoir été mû lui-même. »

D'accord avec lui-même, le Saint Docteur appelle la volonté (4) « *un moteur mû.* »

En effet un instrument de sa nature est en puissance au mouvement, et jamais il n'agira par lui même si celui qui s'en sert n'applique pas sa vertu à l'acte.

Car (5) « se servir d'une chose c'est appliquer quelque vertu active à l'action. »

C'est justement ce que Dieu fait à l'égard de toutes les vertus créées : (6) « il les applique à l'action, à la manière d'un homme qui applique le tranchant d'un couteau pour couper. »

(7) « Car les moteurs seconds ne meuvent que parce qu'ils sont mûs par le premier moteur, comme un baton ne meut que parce qu'il est mû par la main. »

(1) Sub Deo qui est primus intellectus et volens ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente.

Contra Gent. l. III, c. 147.

(2) Omnes homines comparantur ad Deum ut quædam instrumenta quibus operatur : ipse enim operatur in nobis velle et perficere.

Contra G. l. IV, c. 41.

(3) Est ratio instrumenti quod sit movens motum.

Contra Gentes, l. II, c. 21.

(4) Voluntas est movens motum.

Qq. disp. *de Verit.* a. 10.

(5) Uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem.

1. 2. q. 16.

(6) Sicut homo est causa actionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad scindendum.

Qq. disp. *de Potent.* q. III, art. 7. Confer etiam I. q. CV, a. 5.

(7) Secunda moventia non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente sicut baculus non movet nisi per hoc quod sit motus a manu.

1. q. II, a. 3.

Nous ne savons quels termes plus clairs aurait pu employer le Docteur angélique pour exprimer, d'une part l'état potentiel de la volonté relavement à ses élections, et d'autre part la nécessité d'une motion, d'une détermination divine pour la faire passer de la puissance à l'acte. Donc la motion divine dont parle Saint Thomas est un influx *déterminant* la puissance de la volonté à chacun de ses actes.

Nous arrivons à la même conclusion en partant du principe de l'universalité de la Cause première.

Cette causalité s'étend à tout être et à tout mode d'être.

(1) « Dieu est la propre cause de *tout l'être* des choses. »

(2) « Tout ce qui a l'être d'une *manière quelconque* est un *effet* de Dieu. »

(3) « Il appartient à la divine Providence de produire tous les degrés d'être. »

Dieu est donc cause de tout l'être de la créature ; il produit non-seulement sa substance et les vertus actives qui en découlent, mais encore sa détermination à l'action, qui est une nouvelle entité, une nouvelle perfection ajoutée à sa nature et à ses propriétés et s'appelle le *complément de la vertu de l'agent créé*, c'est-à-dire le passage de la puissance à l'acte second, l'*éduction* de l'acte du sein de la vertu active. Et Saint Thomas enseigne positivement que (4) « le complément de la vertu de l'agent second lui vient de l'agent premier. »

Il y a plus. Si une vertu créée pouvait produire son action par elle seule, elle deviendrait le premier principe.

(5) « L'art peut donner à une hache le tranchant comme forme permanente, mais non la vertu de l'artisan qui s'en sert, sinon elle serait une intelligence. De même, une créature peut recevoir une puissance active naturelle, comme forme permanente, mais non la force d'agir par elle-même, d'une manière permanente, en qualité d'instrument de la Cause première, *sinon elle serait le principe universel de l'être.* »

Par conséquent, dire que Dieu ne produit pas le *complément*, la détermination de la volonté, c'est transformer celle-ci en premier moteur

(1) Deus est proprie causa esse universalis in rebus omnibus.
I q. X, a. 5 ad 5.

(2) Omnia quæcumque habent esse quocumque modo sunt effectus Dei.
Contra G. l. III, c. 64.

(3) Ad divinam Providentiam pertinet omnes gradus entium producere.
1. q. XXII, a. 4.

(4) Complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo.
Contra G. l. III, c. 66.

(5) Sicut securi per artem potuit dari acumen ut esset forma in ea permanens, non autem dari potuit quod vis artis esset in ea, nisi haberet intellectum, ita rei naturali potuit conferri virtus propria ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse sicut instrumentum primæ Causæ nisi daretur ei quod esset universale essendi principium.
Qq. disp. *de Potent.* q. III, a. 7 ad 7.

et mutiler la causalité divine. Saint Thomas l'enseigne en termes exprès. Dans son Commentaire sur les Sentences, il combat ainsi l'opinion de ceux qui prétendent que les actes peccamineux, considérés dans leur entité, ne viennent pas de Dieu, mais de la volonté seulement :

(1) « Cette opinion côtoie de très près deux erreurs. La première, c'est que, dans ce cas, il existerait plusieurs premiers principes. Il est propre en effet au premier principe d'agir sans le secours et sans l'influx d'un *agent antérieur*. Donc si la volonté humaine pouvait produire un acte dont Dieu ne fût pas l'auteur, elle deviendrait premier principe. On essaie, il est vrai, de résoudre ainsi cet argument : bien que la volonté puisse produire par elle-même un acte sans l'influx d'un *agent antérieur*, elle n'a pas l'être par elle-même, mais elle le tient d'un autre : être par soi est aussi de l'essence du premier principe. Mais n'avoir pas l'être par soi, ne pas durer par soi, et agir par soi sont choses incompatibles. Toute vertu active procède de l'essence, et toute opération procède d'une vertu active : donc l'être qui reçoit d'un autre son essence, reçoit également d'un autre sa vertu et son opération. Et de plus, si, par la réponse donnée plus haut, on évite de faire de la volonté le premier principe absolu, on ne peut éviter de la faire *premier moteur*, si l'on ne ramène pas son action à une cause *préagissante* (qu'on nous passe ce terme).

La seconde erreur consiste en ceci : l'action peccamineuse est une entité, non seulement parce que les privations et les négations sont appelées êtres, mais encore parce que les choses qui ont une essence générique sont vraiment des êtres : or les actions ont une essence générique. Il en résulterait donc que, si les actions peccamineuses (comme entités) n'étaient pas de Dieu, un être possédant une essence ne vien-

(1) Hæc opinio... propinquissima est errori duplici. Primo quia ex ea videtur sequi quod sint plura prima principia. Hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus. Unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet. Quamvis solvere hoc nitantur, dicentes quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens ut quod a se esse non habet a se agere possit, cum etiam per se durare non possit quod a se non est. Omnis etiam virtus ab essentia procedit et operatio a virtute : unde cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et præterea quamvis per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam.

Secundo, quia cum actio etiam peccati sit ens quoddam, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsæ actiones in genere ordinantur, sequeretur si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium ; quod est contra perfectionem primi entis.

II *Dist.* XXXVII, q. II, a. 2.

drait pas de Dieu, et ainsi Dieu ne serait plus la cause universelle des êtres. Ce qui répugne à la perfection du premier être. »

Comme on le voit, Saint Thomas applique ici, d'une manière formelle, le principe de la causalité divine à l'acte second de la volonté, et il s'exprime de manière à ne laisser planer aucun doute sur son sentiment : la volonté serait premier moteur et Dieu ne serait plus la cause universelle de l'être, si les agents libres créés produisaient leurs volitions sans l'influx prévenant du premier agent.

Donc la causalité divine exige que cette motion passagère, dont nous avons parlé au commencement, soit une action qui détermine la volonté et cause ses volitions.

Enfin l'idée du Saint Docteur se dégage d'une manière qui ne donne lieu à aucune équivoque de deux autres passages de ses œuvres.

(1) Il attribue à une fausse interprétation de l'Ecriture l'opinion de ceux qui, pour concilier l'action du premier agent avec celle du libre arbitre, prétendent que Dieu produit en nous le vouloir et le faire en nous donnant la vertu de vouloir mais non *en nous faisant vouloir telle ou telle chose.*

Qui ne voit que si Dieu *nous fait vouloir telle ou telle chose*, il y détermine la volonté ? En effet l'analyse des paroles de S. Thomas nous mène directement à cette conclusion. Car il dit positivement que si Dieu nous fait *vouloir telle ou telle chose* c'est qu'il *cause le mouvement de la volonté à tel ou tel acte*, et causer ainsi le mouvement de la volonté, c'est évidemment la *déterminer.*

Le Saint Docteur, dans un autre endroit, se pose cette difficulté :

« La volonté est maîtresse de son acte. Or elle ne le serait pas si elle ne pouvait agir qu'à la condition que Dieu agisse en elle, attendu que notre volonté n'a pas en son pouvoir l'opération divine. Donc Dieu n'agit pas sur notre volonté au moment de son opération. »

Ne dirait-on pas cette objection empruntée à quelque moliniste ? Jamais Saint Thomas n'eût songé à se la faire s'il avait admis, comme on le prétend, le simple concours simultané, ou du moins, il y eût répondu autrement. Il aurait dit, par exemple : la volonté n'est déterminée par personne ; si elle est déterminée nécessairement au bien général, elle se détermine seule aux biens particuliers.

Toute autre est la réponse du Saint Docteur. La voici :

(2) « Si l'on dit que la volonté a le domaine de son acte, ce n'est

(1) Quidam non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare potest absque præjudicio libertatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud.

Contra Gent. l. III, c. 89.

(2) Voluntas dicitur habere dominium actus sui non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate determinet ad unum, sicut determinat naturam.

Qq. disp. *de Potent.* q. III, a. 7, ad 13.

pas qu'il faille en exclure la Cause première, mais c'est que la Cause première agit sur la volonté autrement que sur les objets physiques : elle ne la nécessite point comme eux *ad unum* en la déterminant. »

Saint Thomas met ici en parallèle la détermination de la volonté et celle de la nature matérielle par la Cause première. Celle-là n'est pas nécessitante, mais celle-ci l'est. On voit par là que les thomistes sont fondés à distinguer la détermination nécessitante, et la détermination non nécessitante.

Dieu détermine donc la volonté aux actes soumis à la liberté.

De ces prémisses, il nous est facile de tirer cette conclusion, corollaire de la première :

« La volonté n'est pas seulement déterminée, elle est aussi *prédéterminée* à ses volitions. » L'un ne va pas l'autre. Car (1) « la motion du moteur précède le mouvement du mobile d'une priorité de raison et d'une priorité de causalité ». La volonté reçoit son impulsion de Dieu. « (2) Comme il est la Cause première efficiente, il lui appartient naturellement d'agir le premier. »

Dieu est agent *premier* non seulement parce qu'il agit *indépendamment* des créatures, mais encore parce que son action *précède* toutes celles des agents seconds.

Il n'y a donc pas ici seulement deux forces concurrentes, mais deux causes dans un rapport hiérarchique. Saint Thomas veut que l'on (3) fasse attention à l'ordre dans lequel agit la cause première relativement à la cause seconde.

Chacune de ces causes opère *dans son ordre*, (4) la volonté comme principe prochain et agent second de l'acte, Dieu comme premier moteur.

Il y a donc vraiment *prémotion*, puisque Dieu *meut préventivement*, et *prédétermination*, puisque cette motion divine fait sortir la volonté de l'état d'indifférence et de puissance et *l'applique à un acte déterminé.*

Examinons à présent les propriétés de cette Prédétermination.

II

Quelles sont les qualités propres à cette Prédétermination divine dont la nécessité découle logiquement des principes de Saint Thomas sur la condition des puissances créées et sur l'universalité de la cause première ?

(1) Motio moventis præcedit motum mobilis ratione et causæ.
Contra Gent. l. III, c. 149.

(2) Cum Deus sit causa prima efficiens ejus est primo et per se agere.
1. q. III, a. 8.

(3) Attendendum est... ordo causæ primæ ad secundam.
Qq. disp. *de Verit.* q. VI, a. 6.

(4) In suo ordine.
Qq. disp. *de Potent.* a. 7, ad 5.

Ceux qui interprètent le Docteur angélique dans le sens du simple concours simultané se voient obligés, en vertu de leurs principes, de n'admettre que des *prémotions morales*. Ils appliquent les passages où Saint Thomas représente évidemment cette motion comme une action réelle et efficace sur la puissance de la volonté, soit à la détermination de celle-ci au bien universel, soit à l'influx concomitant de la Cause première sur l'acte et sur l'effet de l'agent libre.

Mais cette explication est insuffisante.

Saint Thomas distingue deux motions de la volonté : celle de l'objet qui attire : c'est la motion *morale ;* celle de l'agent qui incline la puissance à ses actes libres : c'est ce qu'on appelle motion *physique*, c'est-à-dire réelle et positive. Et il ajoute :

(1) « De l'une et de l'autre manière, il appartient à Dieu de mouvoir la volonté, mais c'est surtout de la seconde manière qu'il agit en *inclinant intrinsèquement la volonté.* »

Sans doute Dieu attire la volonté, mais comme en cette vie, il ne se montre pas à l'intelligence tel qu'il est en lui-même, il ne remplit pas adéquatement la capacité native de l'appétit rationnel, et le laisse dans son indifférence et sa potentialité. Sous ce rapport, son action ne diffère pas spécifiquement de celle des anges et des hommes sur la volonté humaine : si elle peut être plus intense, elle ne sort pas des limites de la persuasion, qui ne va pas jusqu'à donner efficacement le branle à la puissance libre.

Il faut donc recourir à cette motion efficace qui est le privilège exclusif de Dieu.

Car (2) « Dieu seul peut mouvoir efficacement la volonté », — (3) « seul il peut lui imprimer le mouvement », — (4) « seul il peut transférer la volonté d'une chose à l'autre à la manière d'une cause efficiente ».

Non seulement il le peut, mais encore il le fait, puisqu'il applique à l'acte toutes les puissances créées, comme l'ouvrier applique le tranchant d'un couteau à l'action de couper, ainsi que nous l'avons vu. Il est impossible d'expliquer une simple action morale par une telle comparaison. D'ailleurs, Saint Thomas se sert d'autres termes qui prouvent clairement l'existence d'un influx réel.

(1) Utroque modo proprium est Deo movere voluntatem, sed maxime secundo modo eam interius inclinando.

1. q. CV, a. 4.

(2) Solus Deus Deus efficaciter potest movere voluntatem.

1 q. CXI, a. 2.

(3) Ipse solus imprimere potest in nostram voluntatem.

Qq. disp. *de Verit.* art. X, q. 5.

(4) Potest transferre voluntatem de uno in aliud, eam interius inclinando per modum causæ efficientis.

Qq. disp. *de Verit.* q. XXII et 1, 2, q. LXX, a. 1.

En cent endroits, il dit que Dieu *incline* la volonté, la *change*, la *convertit*, et, pour lui ces mots sont synonymes d'une *impression* réelle sur cette puissance.

(1) « Toute *inclination* d'une chose physique ou d'une nature libre n'est autre qu'une *impression* faite par le premier moteur. » Et cette impression est un *contact de la vertu* du premier agent (2).

Les autres propriétés que Saint Thomas attribue à l'influx de Dieu sur la volonté ne font que corroborer cette exposition. La motion imprimée à la volonté est directe, immédiate et intime, efficace et infaillible.

Elle est directe, immédiate et intime. (3) « Dieu transfère la volonté d'un acte à un autre en la changeant intrinsèquement et en agissant sur elle *directement* à la manière d'un agent. »

(4) « Il faut qu'un agent quelconque soit uni à l'objet sur lequel il agit immédiatement, et mette sa vertu en contact avec lui. » Ce principe se vérifie aussi de l'action divine. » (5) Le moteur et le mobile doivent être ensemble. Il faut donc que Dieu soit présent à tout agent et agisse intrinsèquement en lui pendant qu'il le meut à l'action. « Voilà pourquoi « (6) Dieu incline intrinsèquement la volonté ».

La motion divine est aussi efficace et infaillible. L'on prétend que l'influx transitoire de Dieu sur les puissances créées devient moins fort et moins efficace à mesure que la créature est plus parfaite, et que même il peut devenir inférieur à l'action de la volonté se déterminant librement. Rien n'est plus opposé à la doctrine de Saint Thomas. Si l'on compare les créatures entre elles, il est évident que plus une forme créée est limitée et déprimée par la matière, ou par la puissance, plus elle est éloignée de son acte ; plus au contraire une forme est élevée au dessus de la matière, moins elle est en puissance à son acte et réclame une action moins nécessitante : *minus inclinatur*. Et si la créature est libre, l'action divine ne sera plus *nécessitante*, mais elle ne perdra rien de son *efficacité* propre. Car si l'on compare les créatures

(1) Omnis inclinatio alicujus rei naturalis vel voluntariæ nihil aliud est quam quædam impressio a primo movente.

1, q. LXXXIII, a. 1 ad 3.

(2) Secundum virtualem contactum tangit movendo creaturas.

1. q. CV. a. 2. ad 1.

(3) Deus transfert voluntatem ab uno actu ad alium eam interius immutando et in illam per modum agentis directe agendo.

Qq. disp. *de Verit.* q. XXII, a. 8.

(4) Oportet omne agens conjungi ei in quod immediate agit et sua virtute illud contingere.

1. q. VIII, a. 1.

(5) Movens et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens dum ipsum ad agendum movet.

Comp. Theol. c. 130.

(6) Interius inclinat voluntatem.

1. q. CV, a. 4.

à Dieu, (1) « toutes sont comme des mobiles par rapport au moteur, comme des puissances par rapport à l'acte. » L'action divine garde donc son efficacité à l'égard de toute créature. Que dis-je ? Son efficacité est plus grande dans les puissances plus nobles, parce que son effet est d'une plus grande perfection, a plus d'actuosité.

(2) « L'impression de l'influx divin est plus efficace dans les substances intellectuelles que dans les natures physiques. » Car les premières sont plus voisines que les secondes du premier moteur et participent davantage à son influence, comme ceux qui sont plus près du feu sont plus exposés à sa chaleur.

(3) « Le premier moteur meut plus que le second pour deux raisons. La première c'est que le premier agent meut le second, mais non *vice-versa*. La seconde, c'est que le second agent ne peut mouvoir sans le premier, tandis que le premier peut mouvoir sans le second. »

(4) « Celui dans la vertu duquel une chose agit est une *cause plus grande* que celle qui opère dans cette chose : car le principal agent agit plus que l'instrument. Dieu est donc *plus cause* que les agents seconds eux-mêmes. »

De ce principe il résulte que (5) « Dieu est plus puissant que la volonté humaine. »

Et (6) « de même que toute action naturelle est de Dieu, ainsi tout acte de la volonté en tant qu'acte est non seulement de la volonté comme agent prochain, mais aussi de Dieu, agent premier, le plus efficace des agents, et comme la volonté peut changer sa détermination, *à plus forte raison* Dieu peut la changer. »

(1) Oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum et activum ad id quod est in potentia.

Contra Gent. l. III, c. 100.

(2) Efficacior est impressio divinæ motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus.

Contra Gent. l. III, c. 95.

(3) Magis movet primum movens quam ultimum. Et hoc patet per duas rationes quarum prima est quod primum movens movet secundum movens sed non e contrario. Secunda ratio est quia secundum movens non potest movere sine primo, sed primum movens potest movere sine secundo.

Phys. l. 8, text. 33.

(4) Causa actionis magis est id cujus virtute agitur quam etiam illud quod agit sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus ergo principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam causæ secundæ agentes.

Contra Gent. l. III, c. 67.

(5) Deus potentior est voluntate humana.

1, 2, q. 1, a. 4 ad 1.

(6) Sicut omnis actio naturalis est a Deo ita omnis actio voluntatis in quantum est actio non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente qui *vehementius* imprimit. Unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et *multo amplius* Deus.

Qq. disp. *de Verit.* q. XXII, a. 8.

Ces paroles du Saint Docteur expriment admirablement la réalité et l'efficacité de la motion divine. L'acte par lequel la volonté change ses déterminations est réel et efficace, et celui de Dieu l'est encore plus : *multo amplius*.

On ne s'étonnera donc pas de voir Saint Thomas souscrire à la maxime si connue de Saint Augustin : (1) « Dieu est plus maître des volontés des hommes qu'ils ne le sont eux-mêmes. »

L'infaillibilité de la motion divine est un corollaire immédiat de son efficacité.

(2) « Dieu meut *immuablement* notre volonté à cause de l'*efficacité* de la sienne. »

Nous croyons avoir surabondamment prouvé le caractère réel et positif de la motion transitoire imprimée par Dieu à la volonté pour la déterminer à ses actes. Un influx prévenant qui agit sur la puissance libre à la manière d'une cause efficiente, qui l'incline, la convertit, la change, l'applique à son acte par une impulsion directe, immédiate, intrinsèque, efficace et infaillible ne peut s'entendre d'une simple *prémotion morale*, mais seulement d'une *prédétermination physique*, telle que l'enseigne l'école thomiste.

III

La doctrine de Saint Thomas se tient à égale distance de deux erreurs opposées : l'une tend à soustraire les actes libres à la causalité divine (3) ; l'autre annihile l'action des créatures et la transporte tout entière à l'influx divin (4). L'une n'accorde pas assez à Dieu, l'autre lui accorde trop en affirmant que Dieu fait tout et que la créature ne fait rien. Mais la motion par laquelle Dieu applique à l'acte les puissances créées (5) « n'exclut pas l'opération de la volonté et de la nature. » Si réelle et si efficace que soit la Prédétermination physique, elle ne détruit donc pas l'opération propre à la volonté, mais elle en conserve les conditions essentielles.

Ces conditions sont au nombre de deux :

1° L'acte de la volonté doit procéder d'un principe intrinsèque, et, par conséquent, exclure toute contrainte.

2° L'acte de la volonté doit être libre, et, par conséquent, exclure toute nécessité.

(1) Deus magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas.
Aug. de Corrept. et grat. c. 14.

(2) Deus movet immutabiliter voluntatem propter efficaciam suæ voluntatis.
Qq. disp. *de Malo*, q. VI, a. 2.

(3) Confer. *Contra Gent.* l. III c. 89.

(4) Confer. Qq. disp. *de Pot.* q. III, c. 7.

(5) Non exclusa operatione voluntatis et naturæ.
Qq. disp. *de Potent.* q. III, a. 7.

Or, sous la prédétermination divine, la volonté conserve intactes ces deux propriétés essentielles.

(1) « Bien qu'il soit de l'essence du volontaire d'avoir un principe intrinsèque, il ne répugne pas à ce principe intrinsèque d'être produit ou mis en mouvement par le Premier Agent. »

Cette influence extrinsèque du Premier Agent n'entraine ni violence ni contrainte. Car « (2) pour qu'il y ait contrainte il ne suffit pas que l'agent soit extrinsèque, il faut encore que l'être qui souffre contrainte ne fasse rien par lui-même. Or cela n'a pas lieu quand la volonté est mue extrinsèquement, car c'est elle qui veut, bien qu'un autre la meuve à vouloir. »

(3) « La volonté contribue à l'acte sous la motion de Dieu. C'est elle qui opère, mais elle est mue par Dieu. C'est pourquoi, bien que son mouvement parte d'un principe extrinsèque, il n'a rien de violent parce qu'il vient du premier agent. »

La prédétermination ne fait donc pas *tout* dans l'acte de la volonté, puisqu'elle laisse à celle-ci une action intrinsèque.

Mais laisse-t-elle la liberté à cette action intrinsèque, ou bien la nécessite-t-elle ?

La liberté reste sauve : le saint Docteur ne cesse jamais de l'affirmer.

(4) « Le changement des volitions vient d'un double moteur : de la volonté parce qu'elle se meut à l'action, et d'un agent extrinsèque, de Dieu, qui la meut aussi, mais *sans la nécessiter.* »

(5) « Le libre arbitre est cause de lui-même.... mais il n'est pas absolument nécessaire qu'il soit sa cause première. »

(6) « Si Dieu a laissé l'homme maître de ses déterminations, ce n'est

(1) Licet de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intriusecum causetur vel moveatur a primo agente.

1. 2. q. LXXVI, a. 1 ad 1.

(2) Non sufficit ad rationem violenti quod principium sit extra, sed opertet addere quod nullam conferat vim patiens, quod non contingit dum voluntas ab exteriori movetur, nam ipsa est quæ vult ab alio tamen mota.

1. 2. q. IX, a. 4 ad 2.

(3) Voluntas aliquid confert cum a Deo movetur. Ipsa enim est quæ operatur, sed mota a Deo, et ideo motus ejus quamvis sit ab extrinseco sicut a primo agente, non tamen est violentus.

Qq. disp. *de Malo*, q. VI, a. 1 ad 4.

(4) Hæc transmutatio (voluntatis in suis electionibus) est ab aliquo movente in quantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et in quantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo, non tamen ex necessitate movetur.

Qq. disp. *de Malo* q. VI, art. 1. ad 17.

(5) Liberum arbitrium est causa sui... nec est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est.

1. q. LXXXIII, a. 1 ad 3.

(6) Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii quin in voluntate operetur, sed quia voluntati dedit dominium sui actus ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis.

Qq. disp. *de Potent.* q. III, a. 7 ad 12.

pas que Dieu soit sans opérer dans sa volonté, mais c'est qu'il a donné à celle-ci le domaine sur son acte de manière qu'elle ne soit pas nécessitée à l'une plutôt qu'à l'autre de deux contradictoires. »

(1) « Le domaine que possède la volonté sur ses actes et qui met en son pouvoir le vouloir et le non-vouloir exclut, il est vrai, la détermination à un seul objet et la contrainte d'un agent extérieur, mais non l'influence de la Cause supérieure d'où proviennent et son être et *son opération.* »

L'action intrinsèque et libre de la volonté demeure donc sous la Prédétermination divine. Mais sur quel principe saint Thomas appuie-t-il cette assertion ?

Le voici :

(2) « Dieu meut, il est vrai, la volonté infailliblement à cause de l'efficacité indéfectible de sa vertu motrice. Mais la nature de la volonté, qui est indifférente à plusieurs actes, fait que cette motion ne nécessite pas, mais laisse la liberté. En toute chose l'opération divine est infaillible, et cependant les causes contingentes produisent des effets contingents. Car l'action de Dieu se proportionne au mode de chaque agent créé. »

Cette dernière maxime : *Dieu meut chaque chose selon son mode*, selon sa condition, *selon qu'il convient à sa nature*, etc. se rencontre souvent dans les œuvres du saint Docteur.

Et il en donne la raison : (3) « Dieu a communiqué la ressemblance de son être aux choses créées en leur donnant l'être, et il a dû faire en sorte qu'elles lui ressemblassent aussi dans l'action, en leur communiquant la vertu d'agir elles-mêmes » ; et plus loin il ajoute : « refuser aux créatures une action propre, c'est rabaisser la perfection

(1) Dominium quod habet voluntas super actus suos per quod in ejus est potestate velle et non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causæ exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causæ a qua est ei esse et operari.

Contra Gent. l. III, c. 69.

(2) Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quæ deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas sed manet libertas. Sicut etiam in omnibus divina Providentia infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionaliter, id est unumquodque secundum suum modum.

Qq. disp. *de Malo* q. VI, a. 1 ad 3.

(3) Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est ut communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatæ habeant proprias actiones.....

Perfectio effectus determinat perfectionem causæ... sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ. Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinæ virtutis.

Contra Gent. l. III, c. 69.

de la vertu divine. Car la perfection de l'effet détermine la perfection de la cause. »

Il est tellement propre à la divine Providence de respecter le mode et la condition des natures auxquelles elle imprime sa motion, qu'il lui répugne davantage de produire un effet contrairement à l'inclination d'une nature créée, que de le faire selon le mode qui convient à celle-ci. (1) « La volonté divine n'a pas seulement l'intention de produire un effet par la chose qu'elle meut, elle veut aussi le produire selon le mode qui convient à sa nature. Aussi répugne-t-il davantage à la motion divine de nécessiter la volonté, chose contraire à sa nature, que de la mouvoir librement, comme il convient à sa condition. »

Concluons donc avec le saint Docteur : (2) « Dieu agit en nous de manière que nous agissions aussi : » Et encore : (3) « Dieu meut les causes volontaires sans leur ôter leur caractère de causes volontaires, *c'est lui plutôt qui fait en elles ce caractère* : car il opère en chaque chose selon sa propriété. »

Quelle raison assigne Saint Thomas à la propriété qu'a la motion divine de *faire nos actes libres*, sans contraindre ni nécessiter la volonté?

(4) « Dieu étant le premier agent, tous les agents qui viennent après lui sont comme ses instruments. Or la destination naturelle d'un instrument est de servir à l'action de l'agent principal quand il le met en mouvement. Aussi n'est-ce pas contre la nature d'un instrument d'être mû par la principal agent : cela lui convient au contraire parfaitement. *Il n'est donc pas contraire à la nature des choses créées d'être mues d'une façon quelconque par Dieu* puisqu'elles sont destinées naturellement à le servir. »

Et il cite à ce propos les belles paroles de Saint Augustin : « (5) Dieu,

(1) Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret motioni divinæ si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere prout competit suæ naturæ.

1. 2. q. X, a. 4 ad 1.

(2) Ita agit in nobis ut et nos agamus.

Qq. disp. *de Virt.* a. I ad 11.

(3) Movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit : operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

1. q. LXXXIII, a. 1 ad 3.

(4) Cum Deus sit primum agens omnia quæ sunt post ipsum sunt quasi quædam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis dum moventur ab ipso. Et propter hoc non est contra naturam ; instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque ergo est contra naturam cum res creatæ moventur qualitercumque a Deo. Sic enim institutæ sunt ut ei deserviant.

Contra Gent. l. III, c. 100.

(5) Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit, quia id est naturale unicuique rei quod facit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ.

Aug. *Contra Faust.* l. XXVI, c. 3.

créateur et formateur de toutes les natures ne fait rien contre la nature. Car ce que fait l'Auteur des formes, des harmonies et de l'ordre de l'Univers est naturel à toute chose créée. »

Notez que Saint Thomas parle ici des miracles, que Dieu opère en se servant de la puissance obédientielle, toute passive, de ses créatures. Si l'action miraculeuse de Dieu dans les êtres créés n'est pas contre leur nature, prise en général, à plus forte raison la motion, par laquelle il actue leurs puissances actives, ne sera ni contre leur nature générale, ni contre leur nature particulière. Il est donc aussi *naturel* à la volonté d'être mue par Dieu que par elle-même.

Nous ne résistons pas au plaisir de citer un passage du grand Bossuet, qui nous semble un beau commentaire de la doctrine de l'Ange de l'Ecole sur ce sujet : « Ainsi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté, il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu *la fait être libre*. Que si on attribuait à un autre qu'à notre Auteur de faire en nous notre action, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait pour ainsi dire un ressort si délicat qu'il n'aurait point fait. Mais Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action, *puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est*, par conséquent, non seulement notre choix, mais encore dans notre choix, la liberté même. » (1)

Il est facile d'inférer de cette doctrine une sorte de coopération, de concours de l'action de Dieu avec celle de la créature. Saint Thomas l'exprime en ces termes, comme corollaire de l'application à l'acte des vertus créées : « (2) toute puissance active agit dans la vertu de Dieu. » Ces paroles indiquent une action concomitante de Dieu après qu'il a donné l'impulsion à l'agent créé. Mais la priorité de raison et de causalité reste toujours au premier agent : l'action de la créature dans son commencement, son milieu et sa fin, est toujours subordonnée. Ce n'est que dans ce sens que l'on peut appeler Dieu et les créatures : *concausas*. Il ne saurait être question de *causes partielles* que dans un sens très impropre. Car (3) « le même effet n'est pas attribué à la cause naturelle et à la vertu divine comme s'il était produit *en partie par Dieu et en partie par l'agent naturel*, mais il est tout entier de l'un et tout entier de l'autre, chacun le produisant selon son mode, de même qu'on attribue tout entier l'effet à l'instrument, et tout entier à l'agent principal. »

(1) Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. VIII.

(2) Et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit.

Qq. disp. *de Potent.* q. III, a. 7.

(3) Non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur quasi partim a Deo, partim ab agente naturali fiat, sed totus est ab utroque secundum alium et alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

Contra Gent. l. III, c. 70.

Comme nous l'avons déjà dit, (1) « il appartient à la vertu inférieure d'être, jusqu'à un certain point, principe d'opération *dans son ordre*, c'est-à-dire en agissant comme instrument d'une vertu supérieure. Aussi si vous excluez la vertu supérieure, la vertu inférieure n'opère pas. »

Quel rôle joue chaque cause en opérant *dans son ordre* ?

Le cause première produit son effet propre, l'être, la formalité la plus élevée de l'action. Mais (2) « les causes créées ne produisent point l'être absolument, elles l'appliquent seulement à tel ou tel sujet. »

Et c'est précisément parce que les créatures ne peuvent produire l'être, que l'intervention de la Cause première est indispensable soit pour *compléter la vertu de l'agent* par la prédétermination physique, soit pour soutenir et conserver l'être de l'action pendant toute sa durée par le concours, soit pour donner à l'effet son actualité. Le concours divin n'est que la continuation de l'acte prédéterminant, comme la conservation n'est qu'une création continuée. Chacune des causes a sa principalité. « (3) La Cause première est appelée principale d'une manière absolue, parce qu'elle influe davantage sur l'effet, mais la cause seconde a une principalité relative, attendu que l'effet lui est plus conforme. »

On voit par là que le *concours simultané* n'est pas en harmonie avec la doctrine de Saint Thomas qui l'a rejeté formellement, quoiqu'on en dise, au chapitre 23 de son premier Opuscule. (4) « Un être peut de deux manières donner sa coopération à un autre : d'abord en produisant le même effet par une autre vertu, comme le serviteur aide le maître, l'outil l'ouvrier ; ensuite, en faisant la même opération que l'autre : deux hommes portent le même fardeau, plusieurs matelots trainent le même bateau. De la première manière, la créature coopère avec le Créateur ; de la seconde, non. »

(1) De ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium in suo ordine, id est ut agat ut instrumentum superioris virtutis. Unde, exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet.

Qq. disp. *de Potent.* q. III, a. 7 ad 5.

(2) Causæ creatæ non producunt esse absolute, sed solum ipsum applicant ad hoc subjectum.

1. q. XLV, a. 5. et *Contra Gent.* l. III, c. 66.

(3) Causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo propter hoc quod magis influit in effectum, sed causa secunda secundum quid principalis est in quantum effectus ei magis conformatur.

Qq. disp. *de Verit.* q. XXIV, a. 1 ad 4.

(4) Dupliciter dicitur aliquid cooperari alteri : uno modo quia operatur ad eumdem effectum sed per aliam virtutem, sicut minister domino et instrumentum artifici a quo movetur ; alio modo in quantum operatur eamdem operationem cum ipso sicut diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navim quod unum alteri cooperetur. Secundum primum modum creatura potest dici cooperari Creatori ; secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur.

Opusc. I *contra Græc. err.* c. XXIII.

IV

Nous avons exposé jusqu'à présent la grande question de l'opération divine dans les volontés créées, selon la vraie doctrine de Saint Thomas. Il nous reste à expliquer certaines antinomies apparentes et certaines difficultés, sur lesquelles s'appuient les partisans du concours simultané pour interpréter dans leur sens le Docteur angélique.

Ces antinomies et ces difficultés peuvent se réduire à cinq chefs :

1° Modification de l'action divine par les créatures.

2° Autonomie de la volonté.

3° Détermination, par la motion divine, de la volonté au bien en général, mais non aux biens particuliers.

4° Impossibilité de comprendre l'action libre de la volonté sous la Prédétermination physique.

5° Nouveauté introduite par Bannez dans l'interprétation de Saint Thomas.

Les trois premiers chefs se rapportent aux antinomies, les deux derniers aux difficultés.

En ce qui concerne les antinomies, nous devons croire qu'elles sont seulement apparentes. Admettre une contradiction flagrante dans les principes du grand Docteur, ce serait lui faire injure. Or nous avons surabondamment démontré qu'il enseigne d'une part une action réelle et prévenante de Dieu sur nos actes libres, et d'autre part la liberté des déterminations volontaires. Ce qu'il dit en faveur du libre arbitre ne doit point préjudicier à ce qu'il avance sur la prédétermination divine et réciproquement. Les règles d'une exégèse bien entendue demandent une conciliation entre deux assertions, également vraies quoiqu'elles semblent incompatibles à première vue.

En premier lieu, Saint Thomas dit que « *les agents seconds particularisent et déterminent l'action du premier agent.* » (1) Donc ce ne sont pas les causes secondes qui sont déterminées par Dieu, mais c'est le concours divin qui est déterminé par elles.

Cette conséquence n'est pas légitime. La détermination dont parle Saint Thomas est *passive* parce que le sujet qui la reçoit ne la reçoit qu'à la condition de l'employer suivant sa manière d'être. Dieu, en effet, meut ses créatures et les perfectionne chacune à sa façon. Mais cette influence de la cause seconde sur la Cause première n'est pas *active*. Toute cause a, par la motion divine, son efficacité entière. Aucune cause, par conséquent, ne peut produire d'effet sur elle : c'est elle qui détermine *activement* toutes les causes et les amène de la puissance à l'actualité dernière de l'acte. Si l'on dit que cette motion est déterminée, ce ne sera que passivement et par les mesures du sujet qui la reçoit. La raison qui

(1) *Contra Gent.* l. III, c. 66 et II Sent. Dist. 1, q. 1, a. 4.

explique pourquoi Dieu veut donner aux agents libres un mode *libre* d'agir, et aux agents nécessaires un mode *nécessaire* d'agir, c'est leur nature. Mais, ce mode même de liberté ou de nécessité étant quelque chose, il faut le ramener à la causalité divine.

En second lieu, la notion de la liberté, donnée par Saint Thomas, semble incompatible avec la Prédétermination. Selon le Saint Docteur, l'essence de la liberté, en Dieu comme dans les créatures, consiste en deux éléments : l'absence de détermination par un autre, et la propriété de se déterminer par elle-même. (1) Aussi répète-t-il très souvent que la volonté n'est pas déterminée par un autre, ni par Dieu, mais qu'elle se détermine elle-même, qu'elle est maîtresse de ses actes, qu'elle en a le domaine et qu'elle est cause de son action, etc.

Pour répondre à cette difficulté, il est nécessaire de faire une distinction entre la liberté divine et la liberté créée. Il n'y a pas en effet, identité parfaite entre ces deux libertés. (2) « Car aucun nom ne s'attribue à Dieu et aux créatures d'une manière *univoque.* »

(3) « Il y a simplement *analogie de proportion* entre les perfections divines et les perfections créées. »

La liberté créée est donc simplement *analogue* à celle de Dieu. Les analogues sont des choses dont le nom est commun et la raison d'être différente, bien qu'il y ait entre elles une certaine ressemblance produite par relation ou par proportion. Dans les analogues de proportion, le principal, l'essentiel se vérifie. Par conséquent, ce qu'il y a d'essentiel dans la liberté doit exister en Dieu et dans les créatures : or il est essentiel à toute liberté d'être maîtresse de son acte et de se déterminer par elle-même. Cela doit donc exister aussi bien dans la liberté créée que dans la liberté divine. Cependant la manière d'être de ces deux libertés est différente. Le domaine et la détermination des actes du libre arbitre ne sont donc pas tout à fait les mêmes en Dieu et dans les créatures. En quoi consiste leur différence ?

Voici un principe qui éclaire la question :

(4) « Tout ce qui se dit de Dieu et des créatures, se dit en tant que les créatures se rapportent à Dieu comme à un *principe* et à *une cause*, où préexistent d'une manière suréminente *toutes* leurs perfections. »

En Dieu l'autonomie de la volonté est parfaite et elle n'a besoin de personne pour se déterminer à ses actes, comme nous l'avons vu.

(1) Dist. 25, q. 1, a. 1 ad 1.

(2) Nullum nomen univoce de Deo et creaturis prædicatur.

Qq. disp. *de Potent.* q. VII, a. 7.

(3) Nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam id est proportionem.

1. q. XIII, a. 5.

(4) Quidquid dicitur de Deo et creaturis dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturæ ad Deum ut ad principium et causam in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

I q. XIII, a. 5.

Dans la créature, cette autonomie est parfaite à l'égard des autres créatures, mais par sa condition même, elle est subordonnée à la première Cause qui contient d'une manière suréminente toutes les perfections créées. Donc la manière d'être du domaine et de la détermination de la liberté créée diffère de celle de la liberté de Dieu. Dans l'une l'indépendance est absolue, dans l'autre elle n'est que relative. On a donc tort d'identifier la liberté de Dieu avec celle de la créature.

Ces prémisses étant posées, il ne nous sera pas difficile de montrer la compatibilité de la prédétermination avec le domaine et la détermination propres à la volonté créée.

Oui, Dieu ne détermine pas la volonté, comme il détermine les agents privés de liberté. C'est la réponse que Saint Thomas donne aux paroles de Saint Jean Damascène. (1)

Oui, la liberté se détermine elle-même parce que Dieu en la mouvant lui laisse cette propriété, comme nous l'avons déjà dit.

Oui, la volonté n'est pas déterminée par un autre, c'est-à-dire par un agent de son ordre, créé comme elle, mais cela n'exclut pas la motion et la prédétermination du premier agent.

Oui, les volontés créées sont maîtresses et causes de leurs actes, elles en ont le domaine, elles sont libres de choisir, etc., mais il faut toujours réserver la prédétermination divine *qui fait tout cela en elle : potius hoc in eis facit*, et qui donne à l'acte de la volonté non-seulement l'être, mais encore l'agir et le mode d'agir, librement ou nécessairement. D'ailleurs nous trouvons dans les objections que se pose le Saint Docteur une confirmation indirecte du sens que nous donnons à sa doctrine. Si sa pensée n'est pas telle que nous l'avons exposée, pourquoi soulève-t-il contre la thèse de l'opération divine dans les créatures la plupart des difficultés des adversaires de la Prédétermination, et y donne-t-il une solution tout autre que celle qu'eussent donnée les partisans du concours simultané, et qui n'a sa raison d'être que dans l'hypothèse de l'action prédéterminante de Dieu ? Dans le système moliniste, il n'y a pas place à des objections sérieuses contre la liberté, puisque la volonté se détermine seule ; ni contre la permission du mal, puisque Dieu ne prédétermine pas l'homme à ses actes libres. Et cependant, qu'on lise l'article 7 de la troisième question des Questions disputées de la Puissance, et l'on y trouvera quatre objections absolument semblables à celles des Molinistes (2) et des réponses conformes à celles des thomistes. Les mêmes objections et les mêmes réponses se rencontrent aussi ailleurs, disséminées dans ses autre sœuvres. Il fallait donc que Saint Thomas eût dans l'esprit l'idée de la Prédétermination pour se poser de telles difficultés, et surtout, pour y répondre comme il le fait.

(1) 1. q. XXIII, a. 1.

(2) Qq. disp. *de Potent.* q. III, a. 7, obj. 12, 13, 14 et 15, et alibi passim.

En troisième lieu, l'on objecte ces paroles de Saint Thomas, qui semblent inconciliables avec la Prédétermination des actes libres : « Dieu meut la volonté à vouloir le bien universel, et, sous cette motion, la volonté se détermine à tel bien vrai ou apparent (1). » La volonté est donc prédéterminée au bien universel, mais non aux biens particuliers.

Saint Thomas distingue une double motion pour la volonté : une *motion spécifique*, qui a pour objet le bien universel et le bien surnaturel, et une *motion générale* et *ordinaire*, qui est la vigueur dernière pour agir et s'applique à chacun des actes libres : « (2) La volonté, dit-il, est un principe actif non déterminé à un seul objet mais indifférent à beaucoup de choses. Dieu la *meut* sans la déterminer *nécessairement ad unum*, mais en lui laissant la contingence de son mouvement, sauf dans les choses vers lesquelles elle est *mue nécessairement.* »

La volonté est donc mue de deux manières par Dieu : *nécessairement* au bien universel, *librement* aux biens particuliers.

L'acte indélibéré de la volonté vers le bien universel est la conséquence de la *motion spécifique* : les élections proviennent de la *motion générale* ou Prédétermination.

En quatrième lieu, l'on rejette l'interprétation que nous avons donnée de la doctrine de Saint Thomas, sous prétexte que la Prédétermination est *incompréhensible.*

« Comment comprendre, s'écrie-t-on, qu'on a le pouvoir de résister lorsqu'on est poussé par une force insurmontable et indéclinable de manière qu'il répugne de ne pas agir actuellement ? »

Si l'on s'imagine la Prédétermination comme une entrave de fer qui lie fatalement la volonté à son objet, et ne l'en détache que pour la lier à un autre, évidemment cette idée est non-seulement incompréhensible, mais encore elle répugne à la raison. Telle n'est pas la notion de l'influx prédéterminant dont nous avons parlé. Il sort de la Cause première, se répand sur les causes secondes, suivant leur mode, et les applique à leurs actes comme elles le demandent, tant qu'elles le demandent et de la manière qu'elles le demandent. Cette doctrine n'a rien en elle-même d'absurde ni de contradictoire.

Saint Thomas avoue lui-même l'incompréhensibilité de cette action divine, car pour lui les deux erreurs opposées, que nous avons mentionnées, sont nées de l'*impuissance de comprendre : non valentes intelligere* (3) comment Dieu opère dans les créatures. Dans la thèse pré-

(1) 1. 2. q. IX, a. 6 ad 3.

(2) Voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa ; sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur. Cette double motion peut aussi s'inférer des principes exposés par Saint Thomas dans l'article premier de la question 109 de la Première seconde.

1. 2. q. X, a. 4.

(3) Confer Qq. disp. *de Pot.* q. III, a. 7 et *Contra Gent.* l. III, c. 89.

sente, il y a deux faits parfaitement prouvés : la motion prédéterminante de Dieu sur la volonté, et la permanence de la liberté sous cette motion. La question de l'*existence* de ces deux faits est tranchée dans Saint Thomas. Mais la question du *comment* reste et restera toujours mystérieuse. Nous ne pouvons avoir en cette vie l'intelligence de l'essence divine, ni par conséquent celle de son action qui s'identifie à son essence. Comprenons-nous l'acte de la Création, l'acte de la conservation ? Nous admettons cependant ces deux actes parce que la raison et la foi nous en attestent l'existence. A notre avis, il serait présomptueux de rejeter, parce que nous ne la comprenons pas, la prédétermination par Dieu de nos actes, conséquence logique de la nature de la Cause première et des conditions des causes secondes.

Enfin est-on fondé à reprocher à Bannez l'introduction d'une nouveauté dans l'interprétation de Saint Thomas ? Qu'a fait cet éminent théologien ? Dans un temps où Calvin attribuait à la Cause première une action fatale sur la volonté, appelait le libre arbitre *serf arbitre*, et faisait Dieu l'auteur du péché ; où Baius préludait aux erreurs du Jansénisme, il était urgent de déterminer avec précision les rapports de la causalité divine avec la liberté, tant dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. A cette fin, Bannez étudia les principes de cette question dans le Docteur angélique, les combina entre eux et en tira les conséquences légitimes. De ce travail est issu un systême, fondé sur la doctrine de Saint Thomas, et auquel on a donné le nom de *Prémotion* ou de *Prédétermination physique*. Cette dénomination déplaît parce qu'elle n'est pas dans Saint Thomas. Si le nom n'y est pas, la chose y est, et c'est l'essentiel. On veut bien admettre le terme de *prémotion*, mot générique pouvant se prêter à divers sens et se rapporter à la détermination de la volonté au bien universel, ou à une action morale. Mais celui de *Prédétermination* et surtout de *Prédétermination physique* n'est susceptible d'aucune équivoque, et il a l'avantage, comme certains autres mots théologiques, tels que *Trinité*, *Incarnation*, *consubstantiel*, *Transubstantiation*, qui ne sont pas dans l'Ecriture, de révéler à l'esprit toute une doctrine avec la plus grande précision ; voilà pourquoi on le répudie avec l'idée qu'il exprime. Il est vrai que ce mot peut s'appliquer aussi à l'action de Dieu sur les agents privés de liberté et que l'épithète de *physique*, qu'on y ajoute, pourrait indiquer une action *matérielle*. Aussi a-t-on soin d'expliquer le sens dans lequel cette dénomination est employée, et alors tout danger d'erreur disparaît. D'ailleurs, ne transformons pas en simple logomachie la grave question qui nous occupe, et attribuons simplement à la pauvreté du langage humain la nécessité où nous sommes de recourir à des termes imparfaits, pour désigner l'opération divine dans la volonté. Nous ne connaissons ici-bas que deux sortes d'actions : les actions morales, et les actions physiques dans le sens propre de ce mot. L'action de Dieu est transcendante et dépasse toutes nos conceptions. Elle est plus que morale, mais elle

n'est pas physique dans l'acception matérielle du mot. Nous l'appelons *prédétermination* parce qu'elle *prémeut* la volonté dans chacune de ses *déterminations* ; nous l'appelons *physique*, dans le sens du grec φυσικός, qui désigne une action *naturelle, réelle*, parce qu'il est aussi *naturel* à la volonté d'être mue réellement par Dieu qu'il lui est naturel de se mouvoir elle-même. Nous savons d'ailleurs que cet influx, si efficace qu'il soit, respecte la liberté et même *fait* la liberté. Que veut-on de plus ? Et pourquoi rejeter un nom consacré par l'usage de trois siècles, et pris dans une acception connue de tous les théologiens ? Du reste, nous avons vu que certaines expressions de Saint Thomas peuvent justifier l'emploi de cette dénomination.

L'on dit que les anciens commentateurs du Saint Docteur ne l'ont pas interprété comme Bannez, et l'on cite à l'appui de cette assertion certaines paroles un peu obscures de Cajetan, semblant favoriser la doctrine du concours simultané.

D'après les règles de l'exégèse, les passages obscurs d'un auteur doivent être expliqués par ceux où il parle clairement. Or dans plusieurs endroits, l'illustre théologien s'exprime sans ambiguité sur cette question qu'il n'a pas d'ailleurs traitée *ex professo* comme Bannez. Voici ce qu'il dit à ce sujet : « Nos quibus omnis causa videtur necessaria aut contingens, stupemus non prævalentes videre quomodo *una causa sit communis necessariis et contingentibus immediate*. Sed si elevemus mentis oculos in excellentius genus causæ, *eminentioremque causandi modum*, cessat stupor, et omnia consonant ; quamvis remaneamus in caligine non intuentes illum modum quo omnibus intrinsece illabens cunctis juxta suos modos cooperetur. » (1) Sont-ce là les paroles d'un adversaire de la Prédétermination ?

Un autre interprète autorisé de Saint Thomas, antérieur à Bannez, Sylvestre de Ferrare, combat positivement l'opinion de Capreolus qui prétendait que le premier mouvement du libre arbitre ne vient pas de Dieu, parce qu'alors la volonté ne serait plus maîtresse de ses actes ; c'est précisément l'opinion des Molinistes. Il distingue, comme nous l'avons fait, la motion spécifique pour les actes nécessaires, et la motion générale pour les actes libres. « Ad actus ad quos naturaliter et necessario inclinatur (voluntas) a Deo non habet libertatem, sed habet alios actus liberos eos videlicet ad quos ipsam movet Deus non tanquam necessario volentem sed liberè. » (2) Par cette dernière motion, il n'entend pas seulement une motion morale. Car il dit en propres termes « Deum esse causam electionis nostræ per modum agentis intrinseci in potentiam voluntatis tanquam agens sufficiens et adæquatum voluntati. » (3)

Nous nous contenterons de ces témoignages empruntés aux deux

(1) Caj. in I q. XIV, a. 13.
(2) Fr. Sylv. Ferr. in c. 89 l. III, *Contra G.*
(3) id. in c. 88 l. III, *Contra Gentes*.

plus fidèles représentants de la tradition thomiste, dans les temps antérieurs à Bannez. Leurs commentaires figureront dans la nouvelle édition pontificale des œuvres de Saint Thomas, comme les meilleurs et les plus autorisés : leur opinion est d'un grand poids dans la question qui nous occupe. Bannez n'a donc rien innové. D'ailleurs sa manière d'interpréter le Docteur angélique a reçu les plus nombreuses et les plus graves adhésions. Ne parlons pas de l'Ecole Dominicaine qui, on le sait, est tout entière acquise à ce sentiment, bien qu'il nous soit impossible de comprendre comment cette illustre Ecole aurait pu se fourvoyer, par pur amour de Bannez, dans l'interprétation d'un Maître dont elle se fait gloire, à juste titre, de suivre scrupuleusement les doctrines métaphysiques.

En dehors de l'Ecole dominicaine, nous avons les philosophes et les théologiens Carmes d'Alcala et de Salamanque, qui défendent la Prédétermination physique, comme on peut le voir dans les ouvrages magistraux qu'ils nous ont laissés : « *Artium cursus complutensis Collegii* », et « *Collegii Salmanticensis Fratrum discalceatorum B. M. de Monte Carmelo Cursus Theologicus*.

L'Université de Douai, où florissaient les Estius et les Sylvius, interprétait Saint Thomas comme Bannez.

L'ancienne Université de Louvain, où l'on ne prononçait le nom du Docteur angélique que tête nue et baissée, et qui tient une si grande place dans les annales de la science ecclésiastique, ne comprenait pas autrement que l'Ecole thomiste la doctrine de l'opération divine dans la volonté. Les savants ouvrages des Tapper, des Driedo, des Lensée, des Latome, des Hessel, etc., sont là pour l'attester. L'on sait, du reste, que dès le 9 septembre 1587, dans une Censure, approuvée par les évêques de Belgique, cette illustre Université a condamné la doctrine de Lessius et de Hamel. Elle resta fidèle jusqu'à la fin aux principes de Saint Thomas, et renouvela plusieurs fois cette censure.

Voici enfin un argument plus topique, emprunté aux théologiens jésuites eux-mêmes.

Avant Suarez, aucun théologien de la Compagnie de Jésus n'avait songé, que nous sachions, à interpréter dans un autre sens la doctrine de Saint Thomas sur ce point. Dans le *Ratio studiorum* publié en 1586, au chapitre qui traite des règles à suivre pour le choix des opinions, on lit : « In theologia doctrinam S. Thomæ nostri sequantur, paucis exceptis : nostri non cogantur defendere... causas secundas esse proprie et univoce instrumenta Dei, Deum in illos primum influere, aut eas movere.

Les Jésuites croyaient donc encore généralement, à cette époque, que Saint Thomas enseigne la prédétermination physique, puisque d'après leurs statuts il est permis aux professeurs de s'écarter de la doctrine de l'Ange de l'Ecole sur ce point.

Les professeurs du Collège de Coïmbre s'expriment ainsi : « Circa

modum quo Deus cum causis ad earum operationes et effecta concurrit discutienda se offert *celebris opinio D. Thomae* » (1).

Ils expliquent ensuite cette opinion comme nous, et ils la combattent.

D'illustres écrivains de la Compagnie de Jésus partagent entièrement notre sentiment. Nommons le Cardinal Tolet (2), Pererius (3), Azor (4) qui non-seulement attribuent cette doctrine à Saint Thomas, mais la défendent comme vraie. Bien que le grand Bellarmin soit partisan du concours simultané, voici comment il s'exprime à propos de l'opinion de Saint Thomas : « Altera ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina, et fortasse *etiam probabilior est juxta sententiam S. Thomæ* qui docet cooperationem divinam ita concurrere cum secundis causis, etiam liberis, ut non solum eis dederit et conservet virtutes operatrices, sed etiam eas moveat et applicet ad opus, ut cognosci potest ex 1 parte q. 105, a. 5 et libro III contra Gentes c. 70, et in quæstione III de Potentia, a. 7 ; quae sententia videtur valde consentanea tum Scripturae quae dicit nos in Deo esse, vivere et moveri (Act. XVII), tum etiam rationi et ordini quem habet prima Causa cum secundis » (5).

L'illustre Suarez lui-même a hésité dans l'interprétation qu'il donne à la doctrine du Saint Docteur. Vaincu par l'évidence du texte de l'article 7 de la Puissance, il n'a pas trouvé d'autre moyen pour défendre ses assertions que d'imaginer une rétractation du Docteur angélique dans l'article 5 de la question 105 de la première partie de la Somme théologique. Il a abandonné plus tard cette prétention insoutenable, et il a essayé, comme nous le voyons dans ses œuvres posthumes, d'expliquer à sa façon le texte qui lui causait d'abord tant de difficulté.

L'auteur du Congruisme eût mieux fait, certes, d'imiter l'exemple de Molina lui-même, qui donne aux paroles de Saint Thomas leur vrai sens, bien qu'il adopte un autre sentiment. « Divus Thomas docet Deum duplici ratione dici operari cum causis secundis, imprimis quia virtutes illis tribuit easque actu conservat, deinde quia ita eas ad agendum movet, ut quodammodo formas et virtutes earum applicet ad operationem, non secus atque artifex securim applicat ad scindendum (6).

En finissant, esquissons les principales lignes de notre thèse et concluons.

La nécessité de la Prédétermination de la volonté à ses actes libres repose sur deux principes métaphysiques.

1° Un mobile quelconque ne peut sortir de son repos et se mettre en mouvement sans l'influence d'un agent extrinsèque capable de lui

(1) l. II, Phys. q. XIII, a. 2.
(2) C. Toletus, l. II, *Phys*, c. III, q. 8.
(3) Pererius, l. *de Causis*, VIII, c. 7.
(4) Azorius, l. I, Inst. mor. c. XXI, q. 8.
(5) Bellarm. *Controv. de Gratia et libero arbitrio*, l. IV, c. 16.
(6) Molin. *Concord.* disp. 26.

donner le branle. La volonté créée, contingente de sa nature, est à l'état d'indifférence, de mobile à l'égard de ses élections. Elle a donc besoin de l'impulsion d'un autre agent pour se déterminer à tel ou tel acte. Et comme elle n'est soumise absolument qu'à Dieu, son objet adéquat et son auteur, c'est Dieu seul qui la détermine.

2° Dieu est la cause universelle de tout l'être, de toutes ses différences et de tous ses modes. Or le passage de la puissance à l'acte est un mode d'être. Dieu est donc cause du passage, de la détermination de la volonté à ses actes libres. Car si la volonté pouvait s'actuer elle-même, elle serait premier moteur. Ce privilège appartient exclusivement à l'acte pur de toute potentialité c.-à-d. à Dieu.

De ces deux principes découle donc, comme corollaire immédiat, non-seulement la détermination, mais encore la *Prédétermination* de la volonté à chacune de ses volitions par le *premier agent.*

Cette prédétermination est une action réelle, positive, *physique* en un mot. En effet, Dieu agit sur notre détermination comme cause efficiente ; il applique la volonté à l'action comme un instrument, lui imprime le mouvement comme à un mobile, l'incline, la convertit, la change, la fait vouloir par un influx direct, immédiat et intime, efficace et infaillible.

L'efficacité de la Prédétermination divine ne détruit pas l'opération propre aux vertus créées, et par conséquent, n'impose ni nécessité ni contrainte aux causes libres, parce que la motion de Dieu se conforme à leur manière d'être, et qu'il est *naturel* à toute créature de recevoir l'influx du premier moteur. Cet influx est non-seulement prévenant, il est aussi *concomitant* de l'action de la puissance libre dont il soutient l'actualité. Il y a donc une coopération, un concours, tout différent, il est vrai, du concours simultané. Telle est la vraie doctrine de l'Ange de l'Ecole. Certaines expressions qui y semblent contraires s'expliquent aisément et se concilient avec le système de la Prédétermination physique, formulé par Bannez, et réellement enseigné par le Saint Docteur, comme le prouvent les témoignages de la plupart des théologiens.

Aujourd'hui surtout, parmi les catholiques, après les actes de Léon XIII, les opinions théologiques ou philosophiques aiment à chercher un appui dans les écrits du grand Docteur

Qui, comme un aigle altier, plane au-dessus des autres,

selon le mot de Dante (1), et qui « est placé au point culminant de la Scolastique du moyen-âge » (2). C'est la preuve la plus évidente de l'immense autorité dont il jouit dans l'Eglise.

(1) Chi sopra tutt' altri com' aquila vola.

(2) Den Höhepunkt der Scholastik in Mittelalter bezeichnet. Stöckl, *Gesch. der Phil. des Mittelalters*, II. 1e abtheil. p. 424.

On peut certainement penser autrement que lui sur la question présente, puisque l'Eglise n'a rien décidé touchant le mode de l'action divine sur la volonté, mais, à coup sûr, jamais on ne trouvera dans ses œuvres le système moliniste, avec sa *science moyenne* et son *concours simultané*, à moins de tronquer les textes ou d'en torturer le sens.

Le « *Divus Thomas* (1) le fait très bien remarquer : si l'on veut interpréter Saint Thomas dans le sens moliniste, il ne faut plus prétendre à la gloire d'être son *vrai disciple.* » Non tolerandum quod scilicet sectari possit quis doctrinam Molinæ et nomen Thomistæ sibi vindicare. Hoc pacto lata nimis et spatiosa panditur via cuilibet doctrinæ ut Thomisticæ glorietur nomine. Quisquis enim, posthabita traditionali interpretatione, suo judicio contendat opinionem suam Angelici Doctoris principiis bene cohœrere, jure Thomistæ nomen sibi vindicabit. Hoc semel admisso, poterunt adnumerari Thomistis vel ipsi Rosminiani. *Divus Thomas*), volum. II, fasc. II, p. 56).

Or agir de cette manière, c'est être Thomiste comme les Protestants sont chrétiens.

---

(1) Cette savante Revue se publie à Plaisance, et a pour collaborateurs les Thomistes les plus accrédités de l'univers catholique. Elle a été honorée d'un bref très laudatif de Sa Sainteté Léon XIII.

